

佛教對臨終與死亡之概念

■釋大航

一、前言

對「臨終關懷」的注重與提倡，是始於西方醫學界，其推行至今，已累積出相當豐富的實務經驗，此項工作也越趨周詳完備。最近佛教界也在傳統臨終助念的基礎上，漸漸重視到如何令臨終關懷做得更完善。這項理想的完成，須取法西方醫界、宗教界的地方有很多，然佛教界如何在自己教義底下，建構一項佛教式的臨終關懷的理論與實踐方法，確也是一項根本課題。

佛教教義裡，雖無「臨終關懷」一詞，但在經典中，卻不乏具有同樣精神的論述，只是在現實的發揮上，並未構成較嚴密理論根據。目前佛教界常用以對臨終者的關懷，大抵是助念，且助念的儀式與內容，亦常無定準。助念之所以可行的理由，除簡單的依據經典外，常訴諸於經驗層次，這也許是宗教本身即具實踐性的特質使然，但知其然而不知其所以然的不足，卻也常令助念徒具形式，而難達其功效。

針對於此，本文嘗試從「死亡之定義」、「死亡之因由與相狀」、「死後之轉變」等三個角度，來詮釋佛教對臨終與死亡之概念，希望藉此釐清一些對死亡的模糊看法，未來得以開展出佛教臨終關懷的理論系統及實踐模式。

二、死亡之定義

對於死亡的定義，隨著科學的日益進步而有所改變，醫學界對死亡之判定從早期呼吸及循環機能的停止，發展至今日以腦死為判準。何謂腦死？美國哈佛於1968年所做定義包括(1)大腦反應缺如；(2)自動呼吸缺如（需用人工呼吸器）；(3)自發和誘導動作缺如；(4)頭部反射（腦幹反射）和四肢反射缺如；(5)腦電圖呈電靜息；(6)以上表現至少持續24

小時以上；(7)需除外藥物中毒或低溫導致的昏迷。(1)此定義並非各國一致奉行的，其間存有些許差異，何者才是正確的，並非筆者能力所能探究，此處僅列一種定義，是為了方便對照比較後頭所述佛教死亡定義之用。

關於佛教經論對死亡的界定，首先看《雜阿含經》二九八經所說：云何為死？彼彼眾生，彼彼種種類沒、遷移、身壞、壽盡、火離、命滅、捨陰時到，是名為死。(2)

《中阿含·分別聖諦經》中復說：

死者，謂彼眾生彼彼眾生種類，命終無常，死喪散滅，壽盡破壞，命根閉塞，是名為死。(3)

從上之二定義可知，原始佛教經典對死之看法，是相當總則性的，僅就身心活動，識、煖、壽等面的壞滅，做簡略的界定。直到部派佛教之後，對死亡的定義則漸趨周詳，其如《俱舍論》卷三中則依死亡時間之快慢，分為頓死與漸死，其文曰：

若在欲界頓命終時，十九八根於最後滅，謂二形者，後滅十根，即女男根并前八種；若一形者，後滅九根，於女男中，隨除一種；若無形者，後滅八根，謂無女男，唯有前八，如是所說依頓命終。若漸命終，後唯捨四，謂在欲界漸命終時，身、命、意、捨於最後滅，此四並無前後滅義。如是所說，應知但依染無記心而命終者，若在三界善心死時，信等五根，必皆具有。(4)

上所言頓命終時，是一時俱斷男女根以及命、意、捨、眼、耳、鼻、舌、身等根。至於漸命終者，其最後滅的是命、意、捨、身等四根。其中身根是屬於七色根之一，所謂七色根，即是眼、耳、鼻、舌、身、男、女等七根，欲界眾生漸死時，其他色根陸續先行滅壞，後唯獨身根與意、命、捨三根最後才滅。換句話說，佛教說明死亡時，是主張眼視、耳聞、鼻嗅、舌味之感覺，應會漸次失去，直到最後身識之觸覺以及心念皆停止時，方宣告死亡。

前面引文中有提到「此四並無前後滅義」，此應該是就較粗略的時段來說的，從《大毘婆沙論》卷九十之文中，應可分別出身觸之身受與意、命、捨三根之心受，其滅壞之時間，尚有細微的先後差別：

若受此受，不久便命終者，乃名死邊際受故。云何死邊際受？答：由此末摩斷，命根滅。問：此受何名死邊際耶？答：由此引至死邊際位，故名死邊際受。問：若爾應說最後受，名死邊際受，不應說由此末摩斷，所以者何？末摩斷已或經晝夜方命終故。答：則斷末摩受亦名最後受，以斷末摩後，不久必命終故。有說：一眾同分中有二種受：一身受，二心受。斷末摩受是身受；最後命根滅受是心受最後。……死邊際受何處攝？答：法處。幾識相應？答：身識意識。謂初末摩斷受身識相應，最後受意識相應。(5)

由上之引文可知，臨終之覺受稱之為死邊際受，此受之生起是由於人身中所謂「末摩」之死穴，遭斷壞之故。末摩斷雖非已死，但至多經晝夜必命終，所以被稱「死邊際受」。嚴格來說，斷末摩是屬於身受，是與身識相應的，而其後命根滅則是心受，是與意識相應。如此看來，臨終時，身識是比意識早停止的。由此可知，從佛教的觀點，單從生理現象的動與止，是不能斷定其人是否已完全命終。至於醫界所言的腦死，是否即可等同於佛教所言之意識已滅，是很值得商榷的。若依前所引哈佛所作定義，被判腦死之人，是容許其心跳、呼吸仍在進行的（即使是依靠人工呼吸器），然而呼吸、心跳仍在運作，即表示身受尚未完全斷滅。身受既然未斷，則心受也必然未斷，如此在佛教教義來說，尚不能斷定已死。因此對於在醫界上已被判定腦死者，佛教尚須持續對其關懷、協助，絕不能冒然以死人視之，而傷害臨終者權益，因為佛教特重臨終心受未斷時之心靈引導，此點容後再述。總之佛教對死亡之認知，可作如下簡示：

頓死者：一時諸根俱斷。

漸死者：眼等四根漸壞→末摩（死穴）斷，身根觸受滅→意根、捨根、命根等心受斷→命終

此中包括生理與心理之活動停止，且所言身心活動現象，似乎比目前醫學界所言生命現象，更加微細。

三、死亡之因由與相狀

在論定死亡的原因上，佛教基本上是偏以業報說來解釋的，例如

《瑜伽師地論》卷一提到：

云何死？謂由壽量極故而便致死，此復三種：謂壽盡故；福盡故；不避不平等故。當知亦是時非時死。……云何壽盡故死？猶如有一隨感壽量滿盡故死，此名是時死。云何福盡故死？猶如有一資具闕故死。云何不避不平等故死？如世尊說九因九緣未盡壽量而死。何等為九：謂食無度量、食所不宜、不消復食、生而不吐、熟而持之、不近醫藥、不知於已若損若益、非時非量、行非梵行，此名非時死。

(6)

另外《大毘婆沙論》卷二十亦提到：壽盡非財（福）盡故死、財盡非壽盡故死、壽盡財盡故死、非壽盡非財盡故死等四種死因。⁽⁷⁾而《藥師經》則提出九種橫死。⁽⁸⁾總結諸經論之看法，死之原因不外是壽命已至，或是福報享盡，抑或是受到外力干擾及自己調適不當所致。除第一項之外，後各項皆是非死得其所的非時死。

在現實中，要依佛教所說，來判定死亡之真正原因，實非易事，例如同樣是病死，有可能是各項中任何一項。要能確實判斷者，恐非具天眼通不可。儘管如此，由於佛教對生死的定位，並非是永生永滅，亦非僅著重一世的生與死，其主要的用心是在於如何勘破生死真象，而離於生死，故才著重由業報的角度，來解釋生死。

對死亡的原因，在醫學上有一定的判斷步驟，但對將死時心態的探究，似乎少見著墨，相對於此，佛教對臨終及死後之心念，卻極為重視。茲先談佛教對臨終時之心念的看法。依經論所述臨終時，臨終者一般有如下之苦惱。《中阿含經》卷七中提及：

死苦者，謂眾生死時，身受、苦受、遍受、覺、遍覺；心受苦受、遍受、覺、遍覺；身心受苦受、遍受、覺、遍覺；身熱受、遍受、覺、遍覺；心熱受、遍受、覺、遍覺；身心熱受，遍受、覺、遍覺；心壯熱煩惱憂感受、遍受、覺、遍覺；身心壯熱煩惱憂感受、遍受、覺、遍覺。諸賢說死苦者，因此故說。⁽⁹⁾

又在《瑜伽師地論》卷六十一處，提到死苦五相：

云何死苦？當知此苦亦由五相：一離別所愛盛財寶故；二離別所愛盛朋友故；三離別所愛盛眷屬故；四離別所愛盛自身故；五於命終

時備受種種極重憂苦故。⁽¹⁰⁾

上述引文所提及之苦，計有：身心之苦受、熱受、壯熱煩腦憂感受，及離別財寶、朋友、眷屬、自身的苦惱。此等痛苦含括了生理面與心理面。如何超越這些苦惱，而安然面對死亡，這是臨終關懷的工作中，首要處理的事。但，佛教教義裡，面對這樣苦惱，尋求如何舒解，並非在臨終時才進行。而是在人未面臨死亡時，即一再告誡死亡痛苦的實相，因為唯有平時即對死亡有充分的理解和準備，如此在面臨死亡，方不致於為諸苦所轉而不得自在。

就一般人而言，對說「死」向有許多忌諱，更遑論平時要對死亡加以了解和準備，故面對死亡時，即使可利用醫學的種種方便，減輕生理上的痛苦，但心理上的惶恐不安，及對世間種種愛著的難以割捨，簡單的安慰是不足以跨越這層痛苦的。因此我們了解臨終關懷的最重要的一環，應是在心靈的引導，在這一工作上，宗教信仰的功效，往往超過醫藥所能給予的影響。佛教在這一點上，經常訴諸以世間一切本是苦、空、無常，及三世生生滅滅不已的宇宙人生觀，引導臨終者放下眼前即將消逝的一切，提起正念展望更美好的未來。

前面所述，是針對一般人臨終時，普遍面臨之痛苦而說的。事實上，人在即將死亡之時，所持心念尚可分三類，關於此《瑜伽師地論》卷一處提到：

云何善心死？猶如有一將命終時，自憶先時所習善法，或復由他令彼憶念，由此因緣，爾時信等善法現行於心，……云何不善心死？猶如有一命將欲終，自憶先時串習惡法，或復由他令彼憶念，彼於爾時貪瞋等俱諸不善法現行於心。……又善心死時，安樂而死，將欲終時，無極苦受逼迫於身；惡心死時，苦惱而死，將命終極重苦受逼迫於身。又善心死者見不亂色相；不善心死者見亂色相。云何無記心死？謂行善不善者或不行者，將命終時，自不能憶，無他令憶，爾時非善心非不善心死，既非安樂死，亦非苦惱死。⁽¹¹⁾

據此可知，臨終時心念之善、惡、無記，會投射為猶如夢幻之心相，此是未來果報尚未具體成熟前之表相，由心相之好壞，直接影響臨終心靈安寧與否，關於心相之樣態，同一引文有此敘述：

若有先作惡不善等，及增長已，彼於爾時如日後分，或山山峰影等懸覆、遍覆、極覆，當知如是補特伽羅從明趣闇。若先受盡不善業果而修善者，與上相違，當知如是補特伽羅從闇趣明。此中差別者，將命終時，猶如夢中見無量種非變怪色、可意相。若作上品不善業者，彼由見斯變怪相故，流汗、毛豎、手足紛亂，遂失便穢，捫摸虛空，翻睛咀沫，彼於爾時有如是等變怪相生。⁽¹²⁾

臨終時將生起何種念，是取決於自己過去世或生前的習性，同時又可受旁邊之人所影響，這即是所謂的「自憶先時所習善（惡）法」，以及「由他令彼憶念」。相對之前所談臨終時之所現苦惱，吾人須勸令放下對世間的執著，此處則是勸令臨終者憶念起自己生前所做善事，以助其善念生起，善相現前，如此可增強其內心安穩。

四、死後之轉變

以現今的科學，對死後種種現象之說明，僅止於臆測，而這一部份，卻是宗教最擅於發揮的部份。佛教對於死後現象之說明，相當豐富，然諸說中亦有見解分歧者，這其中之是與非，恐非一般人所能斷定的。

關於死後現象，《大毘婆沙論》卷六十九有這樣一段話：

有情死已或生惡趣，或生人中，或生天上，或般涅槃。生惡趣者識在腳滅；生人中者識在臍滅；生天上者識在頭滅；般涅槃者識在心滅。⁽¹³⁾

這段話指出，人死後，心識離開人體，依其將往生那一道，而有不同的出處。例如三惡道從腳出；人道從臍出；天道從頭出；涅槃從心出，這種看法是目前佛教界普遍流行的說法。但《瑜伽師地論》則有不同觀點，該論卷一說：

又將終死，作惡業者，識之所依，從上分捨，即從上分冷觸隨起，如此漸捨乃至心處；造善業，識於所依，從下分捨，即從下分冷觸隨起，如此漸捨乃至心處。當知後識唯心處捨，從此冷觸遍滿所依。

⁽¹⁴⁾

此中則認為心識皆從心處出，只是有造惡者是從上漸漸冷至心，而造善者是從下漸漸冷至心之分別而已。

以上兩種看法確有很大的差異，至於誰是誰非，也許經常處理臨終事務的人員，藉由觀察死者生前素行，以及死後體溫變化，可以大概地抉擇出來吧！不過此現象的觀察，僅可用於判斷死者生前所做善惡業，或將生何道，對亡者積極的幫助，是沒有多大正面意義。

心識離開人體後，生命的流程又是如何呢？佛教對於眾生已死卻未生之間，安立了「中有」此一階段⁽¹⁵⁾。關於中有的敘述，亦相當豐富，此處僅就一些關鍵處做介紹。茲先從《瑜伽師地論》所說談起：

云何生？由我愛無間已生故，無始樂著戲論，因已熏習故，淨不淨業因已熏習故，彼所依體由二種增上力故，從自種子即於是處中有異熟無間得生。死生同時如秤兩頭低昂時等，而此中必具諸根，造惡業者所得中有，如黑糲光或陰闇夜；作善業所得中有，如白衣光或清明夜。……又此中有，若未得生緣，極七日止，有得生緣，即不決定。若極七日未得生緣。死而復生，極七日止。如是展轉未得生緣，乃至七日止，自此已後決得生緣。⁽¹⁶⁾

中有是卵生、濕生、胎生、化生中之化生，諸根甚利，外物甚難障礙其身心活動。由於中有是被過去業力所牽引，故其形相，是隨其業報應在何道，而現與該道相應的形相。至於壽命，有說極短暫，有說七日，有說七七四十九日，亦有主張壽命隨因緣而定，不固定為幾日。⁽¹⁷⁾這是對中有的簡單描述。

在佛教界，提到中有，重點並非放在其形相如何，而是放在如何超渡這一點上。時下西藏〈中陰(有)救度法〉，普為大眾所耳熟能詳的。事實上關於中有到底能不能超渡，筆者尚未找到明確的根據。至於中有能不能「轉」，則有一些相關的論述，但看法並不一致。例如聲聞佛教之《大毘婆沙論》卷六十九上說：

問：中有可轉不可轉耶？譬喻者說：中有可轉，以一切業皆可轉故。彼說所造五無間業尚可移轉，況中有業。……阿毘達磨諸論師言：中有於界於趣於處皆不可轉，感中有業極猛故，……住本有位有此移轉，非中有位。⁽¹⁸⁾

此論主張中有業極猛利，這期間不可能轉變為他道，若有移轉的話，應是住本有位而將臨終時，本欲投生之道的業相已現前，但由於心念轉，

命終後移轉成為另一道的中有。關於此，大乘《瑜伽師地論》卷一則認為：

又此中有七日死已，或即於此類生，若由餘業可轉。中有種子轉者，便於餘類中生。⁽¹⁹⁾

另，無著菩薩著安慧糝之《大乘阿毘達磨雜集論》卷三亦認為：

或時移轉者，謂於此位往餘生處，強緣現前，如得第四靜慮起阿羅漢增上慢比丘，彼地中有生時，由解脫邪見故，轉生地獄中有。又往中有中，亦能集諸業，先串習力所善等思現行故。⁽²⁰⁾

此二論的看法，認為有餘轉業力現前，則可轉生他道。此種看法與譬喻師的立場一致。筆者以為：從緣起無自性的立場來看，譬喻師所持「一切業皆可轉」，應是可許的，故中有業力當許它亦可轉，然一切有部毗婆沙師所言「中有業極猛利」，亦是共見，故綜合二方之看法，中有業的轉移，即使可行，亦非輕之事，非得「強緣」介入，是不得成其功的。

上述論典中說到「轉」、「移轉」，雖非等同「超渡」，但中有業力若許移轉，則超渡中有，理論上便有可能了。

此處之所以做上述之探討，其用心是想確立臨終關懷之餘，死後關懷的必要性，及其理論根據。

五、結論

正確的臨終關懷，是建立在對臨終及死亡的正確認知上，而從事具有佛教特質的臨終關懷，也必然須對佛教如何看待臨終及死亡有所了解。從上面幾個章節的討論，或許可對臨終與死亡有個概略的認識：

1. 眾生所具諸根壞滅，即是命終，此意涵著一切身心活動現象的完全終止。
2. 臨終前，除頓命終外，眼、耳、鼻、舌等生理現象漸次壞滅，繼而「末摩」之身觸滅，最後才是命、意、捨三根心受的滅壞。
3. 佛教雖敘述各種不同的死亡原因，但主要是以因果業報的角度來詮釋。
4. 臨終者所面臨的痛苦，有身、心二方面。身苦或可由醫藥來舒解，對生命、世間執戀的心苦卻是不易超越的。
5. 臨終時的善惡念，對心靈安寧，有極大影響力，尤其是身體感覺漸失

去時，心念好壞對臨終者的安寧與否，有極大的主導性。

6. 死後之中有階段，或許可藉超渡來引導亡者之神識，但這是需要極強的條件，方可奏效。

依以上所得概念，筆者對臨終關懷有幾項看法：

1. 身苦是臨終者立即面臨的難關，身體的不適常牽動起心靈的不安，故藉由醫藥治療，舒緩身體痛苦，是當做且可做得到的。
2. 身體獲得適當照顧後，應了解其對死亡的看法。由於即將面臨割捨自己所擁有的一切，和對死亡的惶恐不安，以及對死後的無知、茫然。即使給予很好的物質照顧，及親情、友情、愛情的安慰，並不能真正解決臨終者的心結，有時甚至適得其反，增長了臨終者對世間一切的罣礙。故當引導其對死亡有健康的認識，如何放下眼前，迎接未來。
3. 依佛教觀點來看，許多被判腦死者，實際上微細心念尚保持著，此微細心念，正是吾人利用以轉變臨終者未來的重要關鍵處。因此對現今佛教界流行的「死後」八小時助念，個人是肯定的。因為醫生判定「已死」之人，也許實際上仍未死，只是目前醫學儀器，尚無法檢測出其微細心念而已。
4. 以腦死來界定死亡，對器官捐贈、移植是相當有利的。個人雖不以腦死來界定死亡，但是卻主張捐贈器官，只是它須是在一個前提下進行，即是捐贈者是真心誠意的歡喜奉獻，如此即使身受、心受尚在，由於真誠布施身體的善念，能令臨終者睹見善相，而得心靈安寧，尤其生前造惡之人，臨死身心不安，若能捨身，必有助善終。此正與佛教六念法中，以憶念布施功德，感應生天報之意義相符，如再導以往生淨土之念。更有助於往生淨土。此亦符合大乘菩薩道精神。然若非真心誠意奉獻者，輕易割截臨終者的身體，恐增加其惡惱，對臨終者是極其不利的。
5. 臨終善惡念，影響未來甚鉅，故而在臨終者意識清楚時，培養其明確的善惡觀念，若有機會，甚至陪伴他，一起參與一些善事。在意識已不清楚時，仍在其耳邊，敘述其生前所曾做過之善事，以增強其善念。
6. 中有的超渡或許有效，但比較其難易，與其將重點放在中有的超渡上，不如從事適切的臨終關懷來得更直接有力。

不同生死觀，引導出不同的關懷生命的作為，以上純是依佛教對臨終與死亡之概念，而衍生出來的幾個看法，很明顯尚不足以建構完整的佛教式臨終關懷的理論系統與實踐模式，但或許已略具拋磚引玉的功能吧！

《注釋》

- (1)吳階平等編，《中國大百科全書》之〈現代醫學1〉，（台北：錦繡、1994，12初版），頁894。
- (2)大正藏2・85b。
- (3)大正藏1・468a。
- (4)大正藏29・17a。
- (5)大正藏27・952c。關於末摩的意義，《俱舍論記》卷十言：「末摩是身中死穴，其量極小，觸便命終，……。眾生身中有百處名末摩，觸便致死。」(大正藏41・184b)
- (6)大正藏29・281b。
- (7)大正藏27・101b。
- (8)大正藏14・408a。
- (9)大正藏1・468a。
- (10)大正藏30・642b。
- (11)大正藏29・281b-c。
- (12)大正藏29・281c。
- (13)大正藏27・359b。
- (14)大正藏29・382a。
- (15)眾生生命輪迴約可分四期，即(a)本有：出生後至壽命將盡時。(b)死有：臨終之一剎那。(c)生有：托生母胎之一剎那。(d)中有：死有與生有之間之化生。
- (16)大正藏29・282a-b。
- (17)《大毘婆沙論》卷七十，大正藏27・360c-361b。
- (18)大正藏27・359b-c。
- (19)大正藏30・282b。
- (20)大正藏31・722a-b。